la filosofia de esquilo





GEORGE THOMSON



editorial ayuso
ea

George Thomson es, hoy día, uno de los máximos especialistas mundiales en la historia social y económica de la antigüedad griega. En «La filosofía de Esquilo», el profesor de la Universidad de Birmingham analiza las ideas filosóficas que constituyen el armazón de las obras literarias de Esquilo, nacidas en la agitada época que vio aparecer la polis democrática en la sociedad griega. Manuel Pizán, profesor en la Universidad Central de Madrid, prologa la obra de Thomson.

la filosofía de esquilo

ea

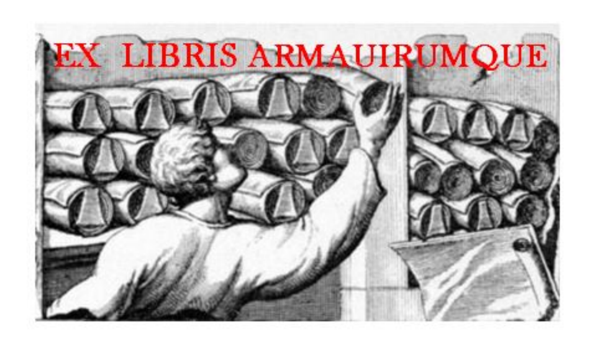
george thomson

profesor de la universidad de birmihaham

la filosofía de esquilo

prólogo de manuel pizán

profesor en la universidad de madrid



editorial ayuso

Traducción de Geneviève Corcelle
Cubierta de Juan Montero

San Bernardo, 34 - Madrid-8
Depósito legal: M. 20.723 - 1970
Imprime ALDUS, S. A. - Castelló, 120 - Madrid

índice

prólogo

George Thomson, desde su libro The first philosophers (*), *ha convertido sus concepciones acerca de la vida social y espiritual de los antiguos griegos en piedra de escándalo de los eruditos idealistas y, por otra parte, en una referencia necesaria para cualquier estudio serio del tema. En esta conferencia sobre el pensamiento de Esquilo expone, de forma necesariamente somera, sus ideas sobre el ambiente intelectual y sociopolítico de su época, componiendo una vívida pintura de evidente interés como introducción al problema.*

Lo mismo, sin embargo, que su descripción socioeconómica del mundo griego es buena, lo mismo que su análisis de las obras de Esquilo es sumamente sugeridor, las afirmaciones del profesor de la Universidad de Birmingham requieren algunas puntualizaciones en lo referente a sus apreciaciones del pitagorismo.

(*) Editada en Londres en 1955; 2.ª edición en 1961. Publicado en castellano por la Editora de la UNAM (México) bajo el título *Los primeros filósofos,* 1959, 434 páginas.

Para Thomson, el pensamiento de Pitágoras y de sus discípulos inmediatos está ligado al de la "revolución democrática" que entrega parte del poder a nuevas capas sociales, como la de los comerciantes y artesanos, en detrimento de la antigua aristocracia terrateniente. Sin embargo, contra esto, conviene recordar que el asiento primitivo de los pitagóricos —y del mismo Pitágoras— fue la Magna Grecia, en cuyas colonias tenía un gran poder la oligarquía nobiliaria, en buena parte —como en Sicilia— de procedencia militar doria. En Pitágoras, la teoría del orden permite una jerarquización social en beneficio de la aristocracia. No olvidemos, nuevo indicio revelador, que su patrón era Apolo, dios de los nobles.

A este respecto, y refiriéndonos a las comunidades místico-políticas de los pitagóricos, quizá convenga recordar a M. A. Dynnik, cuando explica que, "como ideólogos de la reaccionaria nobleza esclavista, los pitagóricos aspiraban a trazar un *orden terreno* aristocrático, que correspondiera armoniosamente al *orden celeste*". *Con lo que, como tantas veces antes y después, se invocaba una instancia teológica en justificación de una determinada estructura social.*

Es curioso, cuando el mismo Thomson reconoce que, después de la generación de Pitágoras, sus discípulos fueron los reaccionarios maestros del no menos reaccionario Platón —buena parte de su doctrina, como hoy está universalmente admitido, es de origen o influencia pitagórica—, afirmar, sin embargo, que esa generación aparece

ligada a la "revolución democrática". El salto de una postura a otra, tan brusco e inmediato, sería difícil de explicar teóricamente y, lo que es definitivo, los hechos lo contradicen. Hasta donde alcanzan los conocimientos actuales de este tema, parece más bien cierta la tesis contraria: el pitagorismo siempre fue antidemocrático, como ideología aristocrática, y buscó imponerse a través de una especie de masonería, una "santa mafia" místico-política. Precisamente sobre esto, conviene recordar otra vez a Dynnik: "A principios del siglo v a. n. e., el régimen democrático destruyó a esta reaccionaria asociación política y filosófico-religiosa. Sin embargo, los pitagóricos no renunciaron a su lucha política e ideológica contra la democracia, y se pusieron en estrecha relación con las organizaciones secretas aristocráticas, las heterías." *Que parece fueron el cauce por donde influyeron en Platón.*

Hay que tener en cuenta, además, el carácter preciso con que aparecen, en época de grave crisis en Roma, en el siglo I a. n. e. —tras las sublevaciones de los esclavos, la guerra civil y diversas catástrofes naturales—, brotes de neopitagorismo, con figuras como Nigidio Fígulo y Apolonio de Tiana. Por un lado, representaron un desvío de la atención de los acuciantes problemas reales de la época, alcanzando gran difusión ideológica. Por otro, sus doctrinas idealistas acerca del dualismo cuerpo-alma, juicio celestial, jerarquización, etc., prepararon la implantación del cristianismo.

Por otra parte, y esto no está suficientemente subrayado en Thomson, el origen de la ciencia parece estar ligado, más bien, a los materialistas jónicos —que tienen relación directa con los primeros regímenes democráticos griegos—, porque, si bien es cierto que en la doctrina pitagórica "se unen gérmenes de pensamiento científico y de fantasía con la religión, con la mitología", *ello implica (junto al hecho de sus contribuciones científicas, especialmente matemáticas), que frenaron el mismo progreso de la ciencia con sus mitos acerca del alma y del cuerpo.*

En cuanto a lo que Thomson presenta como dialéctica pitagórica, más bien parece idealismo y dualismo antidialécticos. Aunque es cierto que se reconoce en los pitagóricos ciertos elementos del modo dialéctico de abordar los fenómenos —de forma muy distinta de la heraclítea, que es, verdaderamente, una de las raíces más netas de la dialéctica, pese a su elitismo—, recordemos, por ejemplo, el juicio que los contrarios pitagóricos merecieron a Hegel: "son determinaciones secas, carentes de movimiento, no dialécticas, en reposo".

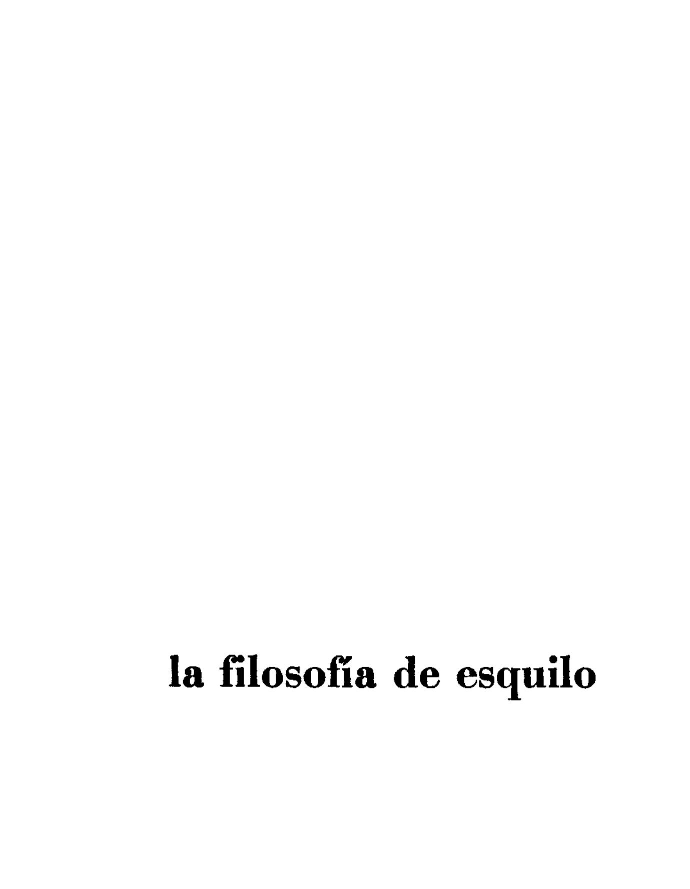
En cuanto a Esquilo propiamente dicho, no olvidemos que era un aristócrata. No olvidemos tampoco que el teatro, en su tiempo, era parte de una fiesta religiosa, un rito en cierto modo. La religión, por otra parte, estaba en manos de la nobleza. La conclusión que se desprende, el arcaísmo —el aristocratismo— de los temas tratados por las tragedias, resulta obvio. Esquilo no

trata los temas reales de su tiempo: idealiza el tránsito de la sociedad matriarcal a la patriarcal, del comunismo primitivo a la sociedad de clases, esclavista. De hecho, Esquilo critica así la sociedad de su tiempo, idealizando a la nobleza terrateniente por oposición a la "burguesía" comercial y artesana. La crítica de Esquilo es una crítica desde la derecha: *una crítica aristocrática. Que no olvida, sin embargo, la profunda comunidad de intereses entre la aristocracia terrateniente y la "burguesía" comercial-artesana criticada —que puede ennoblecerse por la compra de tierras— frente a la masa subhumana de los esclavos, oposición esta última que constituye el auténtico antagonismo de aquella sociedad.*

Esquilo, en esa postura ambigua, canta la ley —que favorece al establishment— *y la libertad —para los nobles—, y en eso está, hoy que forzosamente debemos verle desde nuestra óptica y desde nuestro tiempo, su grandeza. Esquilo, que históricamente fue un reaccionario, puede ser visto hoy, en cierto modo, como un factor de progreso. Su "Prometeo", cuando habla de la libertad, nos habla hoy a todos nosotros. Su concepto exclusivo de los beneficiarios de esta libertad se nos aparece ahora como genérico. Se comprende que la dictadura militar que hoy aflige a la desgraciada Grecia haya prohibido la representación de algunas "subversivas" obras de Esquilo. Su Prometeo levantaba tempestades de aplausos, al llegar a los pasajes en que se dice que hoy gobiernan a Atenas hombres indignos, pero que su rei-*

nado será efímero y la libertad prevalecerá. Esquilo, por los giros de la historia, y veinticinco siglos después, cobra un nuevo significado. Como Lope, como Calderón, su genio cumple la hazaña de llegar hasta nosotros saltando por encima de su propio tiempo, por encima de su propia ideología.

MANUEL PIZÁN



la filosofía de esquilo

Esquilo era poeta y no filósofo. Por tanto, ¿tenemos derecho a considerar la obra de un poeta como si se tratara de una contribución a la Filosofía? El poeta no se propone, como el filósofo, edificar un sistema de ideas que correspondan a la realidad objetiva. Más bien se propone construir un conjunto de imágenes que puedan expresar y suscitar aspiraciones que él comparte con sus conciudadanos. Sin embargo, son ideas las que constituyen la esencia del arte del poeta, al igual que el punto de partida del filósofo vienen a ser ciertos valores y aspiraciones. Por eso, si el poeta y el filósofo pertenecen a la misma clase social, en sus respectivas obras se manifestarán comunes perspectivas de clase.

Esto vale para todas las épocas, pero se hace aún más evidente en la Antigua Grecia, en la cual, la oposición entre trabajo manual y trabajo intelectual, base de la civilización, seguía siendo una novedad y permanecía, desde algunos puntos de vista, sin haberse desarrollado. El tra-

bajo intelectual se había liberado del manual, pero aún no era objeto de divisiones internas. El filósofo podía ser poeta y el poeta, filósofo. Ambos eran ciudadanos activos con papel activo y a menudo determinando en los asuntos políticos. Además, en la ciudad-estado de la Antigüedad, la población era tan poco numerosa y la vida pública tan intensa que resultaba casi posible que cada uno conociera a los demás personalmente. En estas reducidas comunidades que se desarrollaron con tanta rapidez, las relaciones intelectuales eran, naturalmente, muy intensas.

Esto explica que tengamos derecho a estudiar las obras de los poetas de la Antigua Grecia, para ver si contienen ideas de interés filosófico. Además, en el caso de Esquilo, existe otra consideración que exige que así lo hagamos.

Según nos dice Cicerón, que había estudiado en Atenas y recogido la tradición ateniense, Esquilo era pitagórico. Pero de ahí no se puede sacar la conclusión de que fuera miembro de la Secta, aunque esto siempre haya sido posible. Había viajado a Sicilia en varias ocasiones, y allí fue donde murió en el 456 antes de J. C. Pero conocía muy a fondo ciertas doctrinas que, según veremos más adelante, le atraían por expresar una posición de clase análoga a la suya. Es precisamente esta posición la que determinó tanto el fondo como la forma de su poesía.

En esta conferencia, mi intención es compaginar la obra poética de Esquilo con la filosofía de Pitágoras, a fin de mostrar cómo ambos expresan

del mismo modo, uno a través de la poesía, otro gracias a la filosofía, la posición de la clase que encabezó el movimiento popular y llevó a cabo la revolución democrática en el siglo VI antes de Jesucristo. Esta comparación puede ilustrar la interpretación fundamental que existe entre la creación artística y el conocimiento científico, en tanto que actividades complementarias nacidas de las mismas condiciones sociales o históricas. Esta comparación puede también esclarecer la relación que existe entre la forma y el fondo de una obra de arte.

La ciudad-estado de la antigüedad griega se presentaba como un nuevo tipo de estado: como el primer estado de la historia que haya sido organizado sobre la base de producción de mercancías. Además, esto constituyó la culminación del desarrollo político de la vieja sociedad. La producción de mercancías surge en el principio de la historia, en aquellos estados que existieron en Egipto y Mesopotamia en la Edad de Bronce; pero su desarrollo siempre había estado limitado por el despotismo oriental, gracias al cual se mantenía la supremacía de la clase de los terratenientes. Ahora bien, si comparamos a Egipto y el Reino de Babilonia con los estados menos antiguos y de más reducida extensión que aparecieron en la costa del Mediterráneo, en Alalakh y en Ugarit y, aún más tarde, en Tyro y en Sidón, vemos que en estos estados la producción de mercancías tiene un crecimiento más sensible y menos limitado. Paralelamente a este crecimiento,

se produce un desplazamiento de los intereses de la clase dirigente, desde los de la propiedad de la tierra a los del comercio y la industria. El mismo proceso se seguiría más tarde en la Creta de Minos, para llegar a su apogeo en la Antigua Grecia con el invento de la moneda.

Este proceso de pasar de una economía primitiva a una economía monetaria, basada en la esclavitud, confirió un carácter destructivo a la sociedad clásica griega. Desde cierto punto de vista éste fue un proceso lento y prolongado que nace en los valles de los ríos de Oriente Medio, desde el V milenio, para finalizar en Grecia en el siglo VI antes de J. C. Pero desde otra perspectiva, fue un proceso sumamente rápido: hay que recordar que los griegos de esta época acababan de salir del estado social primitivo y que nunca habían conocido el despotismo oriental. Habían pasado, casi sin transición, de la tribu primitiva a la república mercantil. De aquí la importancia de la transformación que se produjo en las diferentes capas de la vida social. Económicamente, la institución de la esclavitud patriarcal, dentro de la cual el esclavo sólo tiene un valor de uso, fue sustituida por la esclavitud personal en la que el esclavo tiene un valor de cambio, es decir, de mercancía. En la misma época, la tierra, que era inicialmente un bien comunal, se hizo enajenable, con lo cual también pasó a ser considerada como una mercancía. Políticamente, la aristocracia terrateniente se vio derribada por la nueva clase mercantil que instauró la democra-

cia. En cuanto a lo cultural, aquel siglo, como el siguiente, conoció un extraordinario renacimiento de las artes y de las ciencias, animado por ese espíritu a la vez racional y humano, que conocemos con el nombre de Helenismo.

Creo que trataré el tema tal como indico a continuación: Primero examinaré brevemente el desarrollo de la revolución democrática en Atenas. En segundo lugar, señalaré el carácter democrático de la doctrina de Pitágoras en la época en que vivió su fundador, cuando su escuela poseía el poder político en muchas ciudades griegas de la Italia meridional. Y, por fin, consideraré las doctrinas filosóficas de Pitágoras en tanto en cuanto puedan ser reconstruidas. De aquí pasaremos al estudio de las ideas filosóficas y religiosas contenidas en la obra de Esquilo, y que determinan su fondo y su forma.

la revolución democrática en atenas

A principios del siglo VI antes de J. C., en el Atica estaba a punto de producirse una sublevación campesina: los campesinos más pobres eran arrendatarios que se quedaban solamente con la sexta parte de sus cosechas y que, explotados por usureros, se veían obligados a vender sus tierras, sus hijos y hasta ellos mismos. Los grandes propietarios, o Eupatridas, se dieron cuenta de que si querían contrarrestar una sublevación, tenían que cooperar con los mercaderes, tan inquietos como ellos ante los peligros que amenazaban a la propiedad. Por eso concedieron poderes dictatoriales a Solón, miembro de la nobleza terrateniente, que tantos intereses tenía en el comercio.

Solón anuló las leyes vigentes y prohibió la esclavitud por deudas, pero nada hizo para modificar el sistema de arrendamientos, ni para reducir el nivel de los intereses corrientes. De esta forma, suprimió toda reivindicación acerca de un nuevo reparto de las tierras, salvando así a la nobleza de la expropiación, lo que le permitió

exigirla que abandonara toda pretensión a que sus miembros pudieran ser magistrados por derecho de nacimiento. A partir de entonces, la aptitud para desempeñar un cargo quedó ligada a la propiedad de la tierra: los mercaderes ricos podrían encaminarse hacia la clase dirigente si empleaban sus capitales en comprar tierras. De este modo, la clase que más provecho sacó de las reformas de Solón fue la nueva clase media de los mercaderes y de los artesanos.

Solón afirmó que de esta forma había concedido el poder al pueblo de manera suficiente, es decir, ni mucho, ni demasiado poco. Subrayando tal afirmación, contribuyó en gran medida al desarrollo del pensamiento griego. El lema de la antigua aristocracia había sido: Nada en exceso; así se fijaba un límite superior a la condición humana, pero ningún límite inferior. Solón insistió en que él había encontrado la media exacta, y por ello fue el primero en definir la posición característica de la nueva clase media.

En el curso de los treinta años siguientes, a medida que las fortunas privadas iban creciendo, la unidad de la aristocracia empezó a resquebrajarse. El mismo Solón era un noble que se había dedicado a los negocios: luego, otras familias de su mismo rango siguieron su ejemplo, entre ellas Pisístrato (1), que tenía grandes intereses en las minas de plata. En el 540 antes de Jesucristo, encabezando a los artesanos y a los mer-

(1) Político ateniense (600-527 a. de J. C.).

caderes, se volvió tirano, es decir, un aristócrata cuya forma de gobernar protegía los intereses de los mercaderes y de los artesanos en contra de la vieja aristocracia. Aprovechó las tierras abandonadas por los miembros de la nobleza exilada para solucionar el problema agrario, instalando a los campesinos desposeídos en las propiedades confiscadas. Al mismo tiempo, se ganaba la colaboración de los mercaderes gracias a su enérgica política comercial, basada en el desarrollo del acuñamiento de moneda y el comercio exterior. Por otra parte, mediante un amplio programa de obras públicas, creaba nuevos puestos de trabajo en la construcción naval, la cerámica y el tratamiento de los metales.

Sus dos hijos, Hiparco e Hipias, le sucedieron en el gobierno. A Hiparco le asesinaron en el 519 antes de J. C., e Hipias tuvo que huir siete años después. En el curso de aquellos últimos años, la tiranía se había vuelto cada vez más impopular: Pisístrato había obrado tan acertadamente que la nueva clase de los mercaderes se sentía ahora lo bastante fuerte como para prescindir de una dictadura protectora. Después de expulsar a Hipias, los nobles intentaron en vano restablecer el antiguo régimen. En el 506 antes de Jesucristo, Cristenias, antiguo rival de Pisístrato, introdujo una constitución democrática que aseguró la supremacía de la nueva clase media.

No me es posible estudiar aquí la estructura de la vieja democracia, y sólo recordaré que muchas de sus características —reaparición de la

asamblea popular, utilización del sorteo y principio de derechos iguales para todos los ciudadanos— reanudaban las tradiciones nacidas de la sociedad tribal, es decir, del comunismo primitivo. Estas tradiciones, que habían sido mantenidas por los griegos, fueron abandonadas por los pueblos de Egipto y Mesopotamia, precisamente por lo corto y rápido de su transición desde la sociedad primitiva a la sociedad de clases. Por eso, las masas populares no vieron la revolución democrática como una ruptura con el pasado, sino más bien como el recobro de la hacienda perdida, de los derechos inalienables del hombre; o, según decían, como el retorno a la Edad de Oro de Kronos, antes de la toma del poder por Zeus, en la época en que las Parcas dirigían el mundo sobre una base de igualdad.

Para entender la importancia histórica del movimiento democrático, lo mejor será mirar a través de Theognis, miembro de la vieja nobleza, quien asistió a la decadencia de su clase:

"Para nuestros carneros, nuestros burros y caballos, procuramos conservar una raza noble, uniendo buenas parejas. Sin embargo, el noble no mira casarse con una mujer de baja extracción con tal de que tenga dinero; una mujer tampoco se niega a unirse con un pretendiente sin linaje, prefiriendo la riqueza a la nobleza. Solamente se respeta el dinero. Es así como el noble penetra en una familia de baja extracción y el don nadie en una familia noble. La fortuna mezcla los linajes. Entonces, ¿por qué asombrarse de

que la clase de los ciudadanos se vaya extinguiendo, cuando lo noble se ve mezclado con lo vil?"

Theognis era poeta y no filósofo; por eso en este texto no hace más que lamentar los cambios sociales que presenció. ¿Cuáles eran estos cambios? Theognis vio cómo la fortuna de la nueva clase media mezcló los contrarios, *Esthloi* y *Kakoi*, que él, por ser aristócrata, quería seguir viendo separados.

el carácter democrático de la doctrina pitagórica

Pitágoras había nacido en Samos y era contemporáneo del tirano Polícrates, quien había intentado asegurarse la hegemonía comercial en el mar Egeo antes que su carrera fuera brutalmente interrumpida por los persas. Pitágoras, cuyo padre se dedicaba a la talla de las piedras preciosas, emigró, hacia la mitad de su vida, a Crotona, en Italia Meridional, donde fundó una orden religiosa que durante muchos años poseyó el poder político en esta villa y en algunas otras ciudades de esta provincia. Fueron sus discípulos quienes acuñaron la primera moneda en Italia. Se mantuvieron en el poder hasta los años 450 antes de J. C., en que la secta comenzó a ser perseguida, por lo que muchos de sus miembros volvieron a Grecia como refugiados.

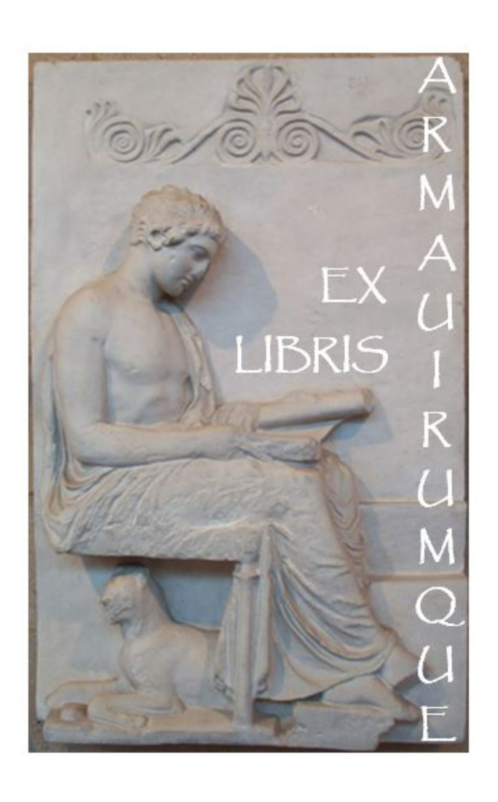
La coincidencia histórica de la dominación pitagórica con la introducción de la moneda prueba que los miembros de la secta representaban a la nueva clase de los industriales y negociantes

ricos. Desde luego, a los mercaderes les hubiera sido posible imponer tal innovación aún sin tener el poder, pero la nueva moneda fue emitida inmediatamente después de su llegada al gobierno, y, por tanto, esta iniciativa no puede proceder sino de ellos. Además, las mismas monedas llevan un dibujo basado en un principio pitagórico.

Los primeros pitagóricos se parecían a Solón por su preocupación constante por la lucha política acerca del desarrollo de la producción de mercancías, pero se diferenciaban de él por no tener títulos, con lo cual se encontraban, a fin de cuentas, estrechamente integrados en el movimiento popular. Durante un breve período, lograron instituir una especie de federación de ciudades-estados independientes. Pero tal confederación no podía sobrevivir. Sólo hubiera podido mantenerse gracias a una división organizada del trabajo de las ciudades confederadas, y esta condición era excluida por el desarrollo de la esclavitud. Sin embargo, al producirse este intento vemos que, bajo la dominación de los pitagóricos, estas ciudades italianas constituyeron, durante un breve período, la vanguardia del mundo de habla griega.

Todo lo que acabo de decir acerca de la política pitagórica, sólo es aplicable para la generación de Pitágoras, en la época en que su escuela manejaba el poder. Derrumbada ésta, la situación cambió. Los miembros que permanecieron

en Italia conservaron en cierta medida su posición democrática, pero los que volvieron a Grecia adoptaron posturas reaccionaria. Gracias a éstos, Platón llegó a conocer sus doctrinas, que él interpretó desde un punto de vista sumamente antidemocrático.



las doctrinas filosóficas de pitágoras

El principio fundamental de la filosofía pitagórica reside en la idea de que los contrarios se funden en la media. Este principio fue aplicado sistemáticamente a todas las ramas del saber humano —las matemáticas, la música, la medicina, la astronomía, la historia, la política y la moral. Desde luego, no debemos pensar que esta doctrina fue elaborada exclusivamente por el mismo Pitágoras. Como los discípulos solían atribuirlo todo sin excepción al maestro —*Ipse dixit*— resulta difícil distinguir su propia obra de las adiciones posteriores, pero podemos estar seguros de que el mismo principio, y su aplicación a las matemáticas y a la música, es obra suya.

A Pitágoras se le suele considerar como el primer filósofo que extendió el estudio de las matemáticas más allá de las necesidades inmediatas del comercio; esto significa que fue el primero en estudiarlas de un modo teórico. Fue él quien descubrió la relación entre las cuatro notas fijas de la octava, representadas por la serie

de números 6-8-9-12. Los extremos 6 y 12 son vistos como contrarios, 8 es la medida armónica y 9 la media aritmética. Es decir, que los números 8 y 9 son medias que realizan la fusión y conciliación de los dos contrarios 6 y 12.

¿De dónde sacó tal conclusión Pitágoras? No cabe duda que las aplicaciones médicas y de otro tipo de esta doctrina no son sino extensiones de la teoría musical, aunque esta teoría no quede explicada del todo en función de la serie numérica. Nada hay en la esencia de los números 6 y 12 que exija que sean considerados como contrarios. Se trata de una idea preconcebida, presentada como esencial. La relación entre estos términos es constantemente descrita en los textos de Pitágoras como un antagonismo o una hostilidad que se resuelve o se concilia al fundirse estos extremos en la media. De esta forma el acorde musical (armonía) se describe como "la armonización de los contrarios, la unificación del múltiple, la conciliación de los antagonistas".

¿Cuál fue el origen de esta idea preconcebida? A esta pregunta contestan de un modo muy claro las mismas palabras *Dichaphoneo,* estar en desacuerdo, diferir, y *Symphronasis,* conciliación. Estas palabras pertenecen al dialecto teórico que escribían los Pitagóricos, y las palabras áticas que les corresponden son *Stasiazo* y *Homonoia* y en latín, *certamen* y *concordia.* Estas dos palabras derivan de relaciones sociales: *stasis* significa división entre partidos o guerra civil, *homonoia* significa paz civil o concordia. Así, la ho-

monoia de los Pitagóricos representa la solución de los conflictos de clases, que afirmaban haber encontrado en la democracia. La doctrina de la fusión de los contrarios en la media, expresa la posición de la nueva clase media, de los hombres de dinero, intermediarios entre la nobleza y el campesinado, los *esthloi* y los *kakoi* de Theognis.

Esta doctrina la aplicó a la medicina un joven contemporáneo y conciudadano de Pitágoras, Alcmeón de Crotona, quien declaró: "La salud consiste en que todas las facultades, lo húmedo y lo seco, lo amargo y lo dulce, y así indefinidamente, tengan derechos iguales *(isonomia)*, mientras que la tiranía de una de ellas predispone a la enfermedad." Aquí, el estado de salud está calificado explícitamente de *isonomias,* que era la palabra clave de la democracia.

La doctrina fue llevada hasta un grado más avanzado por Alcmeón, seguido por Hipócrates, que fue profundamente influenciado por él. En la *Medicina antigua* podemos leer:

> "Si los enfermos hubieran sacado provecho del mismo régimen y de la misma alimentación que la gente sana, nunca hubiera sido necesario buscar o descubrir el arte médico. Fue la necesidad la que empujó a los hombres a descubrir la medicina porque a los enfermos nunca les ha resultado eficaz el mismo régimen que seguían los hombres sanos. Hasta afirmaría que nunca se habría

descubierto la alimentación y el modo de vivir de los hombres de hoy si éstos se hubieran contentado con comer y beber lo que los otros animales, como los bueyes o los caballos. Estos, para crecer y vivir, no se nutren más que de frutas, hierba y madera, sin necesidad de otros alimentos. Nuestro modo de vivir actual me parece el resultado de muchos siglos de invención y elaboración. Mientras los hombres tuvieron un régimen alimenticio tosco a base de cosas crudas, picantes y sin mezclas, padecieron muchos tormentos, igual que les pasaría ahora si tuvieran dolores y enfermedades graves, que preceden un poco a la muerte. En los tiempos remotos es muy posible que hayan sentido menos el dolor, por estar acostumbrados, pero, aún entonces, sufrirían mucho. Muchos de ellos, por ser de endeble constitución, morirían, pero los más fuertes han resistido, al igual que los más robustos se adaptan con facilidad a los alimentos condimentados. Según pienso yo, fue así como los hombres necesitaron encontrar un modo de alimentarse en armonía con su constitución, hasta elaborar el que conocemos ahora."

Nos encontramos ante el mismo principio que se aplica a la evolución de la raza humana. La alimentación del hombre civilizado es la que, después de una larga lucha, representa la armonización y la conciliación del antagonismo entre

la constitución del hombre y su medio físico. El hombre aprende sufriendo. Este no es sino uno de los numerosos principios pitagóricos que se encuentran en las obras de Hipócrates, y si no es del mismo Pitágoras lo será de sus inmediatos discípulos, ya que podemos encontrar semejante concepción de la evolución humana contenida en la obra de Esquilo.

Conviene recordar aquí el aspecto religioso del pitagorismo. La organización de la secta era la de una sociedad secreta en la cual no se penetraba sino después de un rito de iniciación. Este consistía en la revelación de unos secretos místicos que debían permanecer ocultos a la gente no iniciada. Por creer que los espíritus de los muertos se reencarnaban en animales, no comían nada de carne y observaban ciertas prohibiciones que tenían para ellos un significado moral: Por ejemplo, "No paséis el fiel de una balanza", esto es, no traspaséis los límites de la justicia. Consideraban al hombre como responsable moral de sus actos y así, al volver a su casa después del trabajo, se preguntaban: "¿En qué habré errado? ¿Qué he hecho yo? ¿Qué he dejado de hacer o qué hubiera debido hacer?" Creían en la inmortalidad del alma y también pensaban que las almas de los puros, después de liberadas de la marca del nacimiento, se elevaban hacia las más altas regiones del Hades, mientras las almas de los impuros las detenían las Furias con indestructibles lazos. Veían al espacio etéreo poblado de espíritus vigilantes que visitaban al hom-

bre durante su sueño, pues entonces, al descansar el cuerpo, se despierta el alma. Al hombre poseído por un espíritu bueno lo consideraban como bendito de los dioses. A través de sus prácticas funerarias pensaban lograr la salvación personal.

Tales creencias les diferenciaban poco de los discípulos del orfismo, pero su dios protector era Apolo y no Dionisios. Los adeptos del orfismo introdujeron el culto de Dionisios en todos los lugares a donde fueron. Este era un culto extático y popular, mientras el de Apolo era más aristocrático y sobrio. El Apolo pitagórico podemos considerarlo como una resultante del Apolo jónico y del Dionisio órfico. Profeta, músico y curandero, agrupaba bajo su protección los dos aspectos del modo de vivir pitagórico, el práctico y el teórico. En la práctica, cultivaban la música como medio de purificación del alma contra la contaminación del cuerpo. En la teoría, fueron ellos los primeros en estudiar la relación entre la música y las matemáticas. Apolo, que tocaba la lira, era la encarnación divina de esta unidad orgánica.


la obra de esquilo

Esquilo nació en Eleusis en el 525 antes de Jesucristo. Pertenecía a una de las más antiguas familias nobles. Esto es importante, porque quiere decir que había heredado tradiciones aristocráticas nacidas en la sociedad tribal de la Atica prehistórica. Era bastante viejo para acordarse de la tiranía de Hipias y para haber votado la constitución democrática propuesta por Clístenes. Participó en la batalla de Marathón, y también en la de Salamina. Fue al menos dos veces a la corte de Hieron, tirano de Siracusa, y murió en Gela, Sicilia, en el 456 antes de J. C.

Al nacer en Eleusis, conocería, desde los primeros años de su vida, el culto místico que ya entonces había dado fama a la ciudad. En el centro de aquellos misterios de Eleusis, encontramos el festival local de las mujeres, dedicado a la fecundación del grano de trigo. Esta es la ceremonia que se perpetuó en Atenas y en otros sitios con el nombre de Tesmoforia. En tiempos de los tiranos, el estado volvió a adoptar esta costum-

bre, abriéndola, sin hacer distinción de sexo, a todos los que hablaban el griego. En esta época fue cuando se asimilaron muchos elementos de los misterios órficos, también protegidos por los tiranos. La principal característica común a estos dos cultos, y también al pitagorismo, era que, gracias a la iniciación, el hombre puede purificar el alma y asegurar su salvación en el otro mundo, que es donde será conducido para ser juzgado.

Cada competidor en los festivales de tragedia tenía que presentar cuatro obras de teatro, tres tragedias y una obra satírica. En esta tetralogía, la obra satírica era la última y debía ser de tipo burlesco. Las tres tragedias en conjunto constituían una trilogía. En tiempos de Esquilo, estas tres obras solían tratar de un mismo tema. Podríamos compararlas a una sinfonía de Beethoven, la obra satírica correspondiendo al *scherzo*. Resultó imposible encontrar ninguna de las obras satíricas de Esquilo, y sólo queda completa una de sus trilogías: se trata de la Orestíada, que se representó en el 458 antes de J. C. Entre sus demás obras, *Los persas* constituye la segunda parte de la trilogía, *Los siete contra Tebas* la tercera y *Los suplicantes* y *Prometeo* las primeras. No tenemos tiempo para hablar de las partes desaparecidas de estas trilogías, que pueden ser en cierta medida reconstruidas a partir de los testimonios que hemos conservado. Sólo diremos que muchos motivos nos permiten pensar que todas estas trilogías estaban construidas según el

modelo de la Orestíada, considerada, por tanto, como ejemplo típico. En esta conferencia nuestro propósito consistirá en mostrar cómo el contenido de la Orestíada expresa la posición de la clase social a la cual pertenecían tanto Esquilo como Pitágoras; después veremos cómo fue esta situación la que determinó la forma de la obra.

El tema de la Orestíada se recoge de las tradiciones de la monarquía heroica, esto es, del período inicial de la sociedad de clases, cuando las instituciones tribales del comunismo primitivo estaban desapareciendo.

La dinastía de Pelops a la que pertenecía Agamenón estaba condenada por los dioses. Este mató a su propia hija, para ser a su vez asesinado por su mujer Clitemnestra, que quería vengarla de esta manera. Luego, por orden de Apolo, Clitemnestra fue asesinada por su propio hijo, Orestes. Perseguido por los espíritu encargados de la venganza de su madre, es decir, por las Furias, Orestes es juzgado en el Tribunal del Areópago, instituido a tal fin por Atenea.

Los griegos sabían que uno de los caracteres que oponían sus ciudades-estados a las tribus bárbaras, que los rodeaban, era poseer la ley escrita. El desarrollo de la ley escrita corresponde a un momento determinado de la sociedad de clases, ya que su propósito era el proteger los intereses de la propiedad privada y del comercio. Los atenienses afirmaban que su ciudad había sido la primera en inventar leyes, y que entre todas sus instituciones jurídicas, el Tribunal del

Areópago era la más antigua. Por eso, cuando Atenea instituye este tribunal para juzgar a Orestes, la importancia de su acto trasciende su objeto inmediato: es el símbolo del principio del reinado del derecho, y origina una nueva era dentro del progreso de la humanidad.

Esta evolución del derecho, tal como está explicada en la Orestíada, nace sobre el castigo del homicidio. En la sociedad primitiva, esto no constituía un crimen contra toda la sociedad, sino que era un crimen de carácter privado cuyo castigo pertenecía a los padres de la víctima, que exigían del clan del criminal una compensación. En el caso de que no la obtuvieran, perseguían al homicida para matarlo. De aquí una "vendetta" que podía seguir durante varias generaciones. No habían previsto nada para el caso de un homicidio dentro del clan, ya que éste se basaba en la propiedad colectiva, lo que suprimía el principal motivo de este tipo de agresión. Pero en los tiempos de las monarquías heroicas, estos crímenes se multiplicaron. Rotos los lazos de la costumbre tribal, las familias dirigentes se hicieron ricas gracias al botín de guerra, riqueza que vino a provocar, con el tiempo, un sinfín de luchas intestinas en cuanto a las sucesiones y herencias. Fue entonces cuando nació la leyenda de la familia de Atreo. Al hombre que mataba a un pariente lo expulsaban de la comunidad y le perseguía la maldición de los suyos o, según decían, el espíritu vengador —la Furia— de su víctima. Inicialmente, las Furias eran los espí-

ritus de los antepasados de la tribu, cuya cólera castigaba las violaciones de la costumbre tribal. Se las figuraban como serpientes, o como mujeres que llevaban serpientes, porque estos animales eran universalmente considerados en la sociedad primitiva como las encarnaciones de los espíritus ancestrales, y mujeres, porque en las tribus donde la descendencia se realizaba por línea femenina, como era el caso de la Grecia prehistórica, los antepasados de la tribu son naturalmente considerados como hembras. En una sociedad matriarcal, los hijos son considerados como descendientes por parte materna, pero no paterna. Por eso, en la Orestíada las Furias persiguen a Orestes para matar a Clitemnestra, pero no sentirán necesidad de perseguir a Clitemnestra cuando mate a Agamenón, pues en este caso el ofensor y la víctima no eran "de la misma sangre". En la sociedad primitiva, el marido y la mujer no pertenecen al mismo clan.

En la época de la aristocracia terrateniente, al declinar la monarquía heroica, fueron los sacerdotes quienes se encargaron de castigar el homicidio. Este crimen fue considerado como una mancha que requería un rito de purificación religiosa. La práctica de la purificación por homicidio la apoyaron oficialmente, y tal vez la iniciaron los sacerdotes de Apolo en Delfos. En Atenea, el homicidio lo juzgaba el tribunal del Areópago, cuyos miembros se reclutaban al principio en las familias aristocráticas. Después de la revolución democrática, la posibilidad de formar

parte del tribunal quedó abierta a todo el pueblo.

En el juicio de Orestes, tal como lo vemos en la tercera obra de la Orestíada, son las Furias las que acusan, mientras que Apolo testimonia en favor de Orestes. Las Furias defienden la sociedad tribal, en la que el lazo con la madre tenía más fuerza que el creado por el matrimonio. Por otro lado, Apolo defiende el carácter sagrado del matrimonio y la preeminencia del varón. Y de la conclusión de este caso depende la vida de Orestes. El dilema en el que se encontraba, refleja el conflicto de lealtades contradictorias que se produjo en los tiempos heroicos cuando, a causa de la posibilidad de transmitir bienes por herencia, la filiación estaba a punto de pasar de la línea materna a la paterna. El que el tribunal no condenara a Orestes marca el principio de la nueva era, que iba a culminar con la democracia ateniense.

Las Furias defienden la causa de la madre. Apolo lucha por el padre, como lo hará Atenea al intervenir en favor de Orestes. Del mismo modo que Platón, un siglo más tarde, al declinar la democracia, se dio cuenta de que la abolición de la propiedad privada iba a liberar a la mujer. Esquilo comprendió que la esclavitud de la mujer era consecuencia necesaria del desarrollo de la propiedad privada. Y dado que sin propiedad privada la democracia no podía existir, consideraba la esclavitud de la mujer como un progreso en la marcha de la humanidad. Así, el conflicto entre las Furias y Apolo, zanjado por Atenea,

simboliza la evolución del derecho a lo largo de sus diversas etapas, desde la sociedad primitiva hasta la ciudad-estado democrática.

Pero aún hay más. En el nuevo orden inaugurado por Atenea, los principios contradictorios defendidos por las Furias y por Apolo no desaparecen, sino que se mezclan y se concilian. En el régimen democrático, la administración del derecho quedaba efectivamente en manos del pueblo, pero el rito de la purificación permaneció, y los sacerdotes que lo practicaban se eligieron, como antes, entre las viejas familias nobles, cuya designación era ratificada por el Oráculo de Apolo en Delfos. Así, en el nuevo orden instaurado por Atenea, Apolo todavía conserva un papel que cumplir.

Después del juicio, las Furias, tranquilizadas por Atenea, aceptan convertirse en divinidades protectoras del Areópago. En el Tribunal el juramento se hacía en su nombre, y el que juraba reclamaba la destrucción de su propia persona y de sus descendientes si llegaba a ser perjuro. Así, las Furias, en tanto que protectoras del Tribunal seguirían inflingiendo el castigo en caso de perjurio, papel que se reservaban desde tiempos inmemoriales. Tal era su función dentro del nuevo orden. Podemos observar que esta función no es nueva, en el sentido de ser una mera abolición del pasado, sino por verse en ella conciliados en una nueva unidad los conflictos de antaño. Es la fusión de los contrarios en la media.

Otro aspecto de este juicio merece nuestra atención. Estando Orestes delante de sus jueces en espera de la decisión final, y preparándose las Furias a llevárselo a los Infiernos si le condenaban, tenemos que acordarnos de la doctrina mística acerca del juicio de las almas en el otro mundo, porque entonces el juicio de Orestes cobra un significado más profundo: La decisión final no determina exclusivamente el destino de una persona, sino el de la Humanidad entera.

Y no sólo de la Humanidad. Del mismo modo que Orestes está defendido por Apolo, y Clitemnestra por las Furias, veremos cómo Apolo invoca la autoridad de Zeus, y éstas los decretos que las Parcas promulgan al nacer el mundo antes de que Zeus llegase al poder. Al final de la trilogía, Zeus y las Parcas se reconciliarán. Así, según Esquilo, al progreso del hombre le acompaña, y hasta lo determina, un proceso paralelo entre los dioses y, en ambos casos, el progreso se efectúa a través del conflicto. En la trilogía de Prometeo, la misma idea se expresa en el conflicto existente entre éste, protector de la humanidad, y Zeus, nuevo rey de los dioses, que, si bien comienza por ser el enemigo y el opresor de la humanidad, llega, después de aprender la sabiduría por el dolor, a convertirse en su protector y benefactor. De este modo, se crean las condiciones de una reconciliación entre Zeus y su antiguo adversario, Prometeo. Todo esto encaja perfectamente con la idea pitagórica.

En la Atenas democrática, al lado de los ciu-

dadanos que disponían de todos los derechos cívicos, existía una clase de extranjeros residentes que recibían apoyo oficial, debido a que eran dueños de la mayor parte del comercio exterior. Para moderar el menosprecio con que a veces se les trataba, se les solía permitir que, una vez al año, durante la gran fiesta nacional de los Panateneas, participaran en las ceremonias hasta con honores especiales. El festival llegaba a su apogeo durante la noche en que se celebraba el nacimiento de Atenea: en procesión alumbrada por antorchas, en la que participaban todos los ciudadanos, llevaban hasta la Acrópolis un vestido color azafrán tejido por las mujeres de la ciudad; con él vestían la estatua de Atenea Pollas, divinidad protectora de la ciudad. Para indicar que el festival se proponía proclamar la benevolencia en favor de todos los que vivían bajo la protección de la divinidad, los residentes extranjeros marchaban en esta procesión con vestidos púrpura, acompañados de un séquito especial. Esta gran festividad nacional es recordada en las páginas finales de la Orestíada. Las Furias son unas extranjeras que consintieron instalarse en medio del pueblo ateniense, felicitándoles por el equitativo reparto de las riquezas de la ciudad y por la sabiduría que el tiempo había dado a sus moradores. Después, cuando los ciudadanos se agrupan bajo la protección de Atenea, las Furias se ponen los vestidos púrpura y la procesión se aleja. De este modo, Esquilo condujo su historia, iniciada en la más re-

mota antigüedad, hacia la luz brillante de la Atenas contemporánea. El pasado coincide con el presente y éste se presenta como el final de las luchas de aquél, como el tributo de tantas penas y sufrimientos. Todo sucede como si al acabarse la trilogía, Esquilo invitara a los espectadores a levantarse y reanudar la obra en el momento en que la dejó. La cuarta obra de la Tetralogía, la satírica, se ha perdido. Se titulaba *Proteo*. Debería tratar de las aventuras de Menelao después de la guerra de Troya; era como un paralelismo novelesco a la vuelta trágica de Agamenón a su casa, como *scherzo* de una sinfonía de Beethoven.

Esquilo venía desarrollando la trilogía de modo que tradujera el movimiento natural de su pensamiento. Venía expresando el crimen, el contra-crimen y la conciliación, la tesis, la antítesis y la síntesis, es decir, la fusión de los contrarios en la media. Resultaría difícil encontrar, dentro de la historia del arte, un ejemplo tan perfecto de la unidad entre forma y fondo.

Después de Esquilo se produjo un cambio. Durante toda su vida, pero sobre todo después de que las guerras Médicas abrieran el camino de Oriente, la vieja democracia se iba transformando a consecuencia del rápido desarrollo de la esclavitud. La lucha de clases había iniciado una nueva fase. He señalado anteriormente cómo en tiempos de la aristocracia terrateniente, y antes de que los mercaderes llegaran al poder, había dos clases, la de los propietarios y la de los cam-

pesinos, que se encontraban en conflicto. Luego vimos cómo, según los primeros pitagóricos, éstas se habían reconciliado. De aquella síntesis nació una nueva antítesis, nueva fase de la lucha de clases, en la cual la oposición fundamental enfrentaba a los hombres libres con los esclavos. Este fue un momento clave en la democracia antigua, el punto en el que los demócratas, guiados por Pericles, transformaron la conjuración de aquellos aliados libres que habían luchado contra los persas, en el imperio ateniense. Esquilo no tuvo clara conciencia de este nuevo conflicto. Pero hay un trozo importante en la tercera obra de la Orestíada. Al anunciar la institución del tribunal del Areópago, con el fin de resolver el conflicto entre Apolo y las Furias, Atenea dice a los ciudadanos reunidos en asamblea, que el porvenir del pueblo ateniense queda asegurado mientras no se modifiquen sus leyes, lo que viene a significar que el nuevo orden debe conservarse para que pueda continuar. Esto está en la línea del pensamiento de Pitágoras, según lo hemos podido reconstruir. Su doctrina es la fusión de los contrarios en la media dialéctica, en tanto reconoce que el proceso humano es el resultado de este conflicto. Pero, al igual que Esquilo, no se dio cuenta de que su conciliación de los contrarios no era más que un equilibrio provisional, del cual nacerían otros contrarios dispuestos para un nuevo conflicto.

Esta evolución del pensamiento griego se hace más clara al pasar de Pitágoras a Heráclito. Es-

te era aristócrata, opuesto a la democracia, y, por tanto, ávido en detectar sus contradicciones internas. Por esta causa era adversario de Pitágoras; propuso sustituir la doctrina pitagórica de la fusión de los contrarios por su teoría de la tensión. Según él, el universo conserva su coherencia no gracias a la fusión, sino más bien gracias a la tensión; no por la armonía, sino por la lucha. Según sus propias palabras: "La guerra es madre y señora de todo; creó a los dioses y a los hombres, los hombres libres y los esclavos."

No me es posible tratar aquí de la obra de Sófocles, pero terminaré mi examen de la trilogía de Esquilo mostrando cómo se modificó al producirse los cambios sociales que acabo de mencionar. Esquilo limitaba las tres tragedias a un mismo tema. Sófocles y Eurípides las fraccionaron en tres tragedias independientes, cada una tratando un tema diferente. En este tipo de tragedias, la síntesis conciliatoria del final se reducía a una forma atrofiada del *deus ex machina,* es decir, que la solución del conflicto se encontraba por intervención divina y no se deducía directamente de sí mismo. Del mismo modo que he podido comparar a Esquilo con Pitágoras, resulta interesante comparar ahora a Sófocles y Heráclito. Dentro de la evolución del teatro existe la misma relación entre Sófocles y Esquilo que la que existe entre Heráclito y Pitágoras dentro de la evolución de la filosofía. Tanto en la obra

de Sófocles como en la de Heráclito, el centro de interés se desplazó de la conciliación al conflicto, y así, también existe en su arte, una unidad de forma y de fondo, unidad nueva que corresponde a un nuevo grado de la evolución de la sociedad.

a modo de conclusión

Cuando trataba de la tetralogía esquiliana aludía a las sinfonías de Beethoven. Desde luego, conviene tener mucha prudencia al comparar la Grecia antigua y la Europa moderna. Al mismo tiempo, con tal de mencionar las diferencias fundamentales de las condiciones históricas, pienso que existe una verdadera analogía entre Esquilo y Beethoven. Concluiré esta conferencia exponiendo cuáles son los rasgos de la obra de Beethoven que me permiten compararla con la de Esquilo y, en particular, comparar la novena sinfonía con la Orestíada.

Beethoven era un republicano cuya obra se inspiraba en los ideales de la revolución francesa. Esto se ve claramente, no sólo por lo que sabemos de sus opiniones políticas, tal como mostró Romain Rolland, sino también en su música, y, sobre todo, en su novena sinfonía. No soy músico, y por eso me refiero a lo que me enseñaron musicólogos que se han dedicado particularmente al estudio de su obra.

El tema principal del movimiento lento de la novena sinfonía expresa las penas y los tormentos sufridos por el pueblo durante el período anterior a la revolución y soportados gracias a la confianza que tenía en el porvenir. Esto aparece claro al notar que tanto su espíritu como su instrumentación recuerdan el sólo cantado por Florestan en su prisión al principio del segundo acto de *Fidelio:*

In des Lebens Frühlingstagen
Ist das Glück von mir geflohen
Wahrheit wagt ich kühn zu sagen
Und die Ketten sind mein Lohn (2).

Del mismo modo, la *Oda de la Alegría*, de Schiller, escogida por Beethoven como texto de los coros del último movimiento, venía a significar para ambos el triunfo de la libertad, de la igualdad y la fraternidad para todo el género humano.

Deine Zauber binden wieder
Was die Mode streng geteilt;
Alle Menschen werden Brüder,
Wo dein sanfter Flügel weilt (3).

---

(2)
En la primavera de la vida
perdí la felicidad;
audazmente, me atreví a decir la verdad
y mi premio fue el verme encadenado.

(3)
Tu encanto de nuevo une
lo que había sido dividido;
todos los hombres serán hermanos
a la sombra de dulce ala.

El sentido de estas palabras en relación con la Revolución francesa aparece claro, pero Beethoven introdujo en esta parte otra característica que precisa más la cuestión: Se trata del "Alla Marcia", parte instrumental en la cual el tema principal está orquestado con el ritmo y el estilo de una marcha revolucionaria francesa.

Acerca de las sinfonías de Beethoven, en general, el musicólogo inglés escribió:

> "Parece que no puede ser sino después de modificarse con violencia las condiciones de la historia, que el sentimiento humano pueda alcanzar esta extensión que en la obra de Beethoven llevó la sinfonía al grado más elevado de un sentimiento político intenso."

Este cambio brutal fue, está claro, la Revolución francesa. Del mismo modo que la tetralogía de Esquilo resulta de la revolución democrática de la Grecia antigua, la sinfonía de Beethoven tiene la misma posición acerca de las luchas revolucionarias de la burguesía moderna.

Un gran artista es aquel cuya obra tiene valor permanente. ¿De dónde le viene este valor? De una perfecta armonía entre el fondo y la forma, y de una estrecha integración de éste en la vida social del momento histórico al que pertenece. Por presenciar tan profundamente las luchas, las esperanzas y aspiraciones de su época, el artista penetró en las corrientes subyacentes

de la evolución social. Para nosotros, que vemos o escuchamos su obra cuando han transcurrido muchos siglos, la capa superficial de la vida se ha modificado, pero estas corrientes ocultas que el artista logró expresar siguen estando en movimiento. Por tanto, si su obra puede ser considerada como inmortal, es porque vivió muy intensamente su momento histórico. Esto vale tanto para Esquilo como para Beethoven.



TITULOS APARECIDOS

LA SOCIEDAD PRIMITIVA
L. H. Morgan

LA CONFESION (L'Aveu)
A. London

RECIENTES DESCUBRIMIENTOS
SOBRE EL ORIGEN DEL HOMBRE
J. Hiernaux

EL JOVEN UNAMUNO
M. Pizán